

Abandono de la discusión



Todos los derechos reservados.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Título original: *Vigraha-vyāvartanī*

En cubierta: detalle de los frescos budistas del monasterio de Alchi, Ladakh, fotografía de © Juan Arnau Navarro

Colección dirigida por Victoria Cirlot

Diseño gráfico: Gloria Gauger

© De la introducción, traducción, epílogo y bibliografía, Juan Arnau Navarro

© Ediciones Siruela, S. A., 2006, 2022

c/ Almagro 25, ppal. dcha.

28010 Madrid. Tel.: 91 355 57 20

www.siruela.com

ISBN: 978-84-19207-99-9

Depósito legal: M-16.696-2022

Impreso en Anzos

Printed and made in Spain

Papel 100% procedente de bosques gestionados de acuerdo con criterios de sostenibilidad

Nāgārjuna

ABANDONO
DE LA DISCUSIÓN

Edición y traducción del sánscrito
de Juan Arnau

 Siruela

El Árbol del Paraíso

*A Agustín Andreu,
con afecto y admiración*

Nota a la nueva edición

El budismo cada día suscita más interés. Prueba de ello es la reedición de este delicioso texto de Nāgārjuna, quince años después de su primera edición. Y lo hace de nuevo en la colección El Árbol del Paraíso, una colección que ha marcado un antes y un después en los hitos editoriales de este país.

La realidad radical, como decía Ortega, es la vida. De pronto, nos encontramos en ella y no lo hacemos desnudos. Llegamos con todo un ropaje de inclinaciones, instintos y creencias que, a lo largo de la existencia, irán tomando ese curso singular que llamamos biografía. El curso de nuestra vida depende directamente de estas creencias y opiniones sobre el mundo, sean fundadas o infundadas. El descreimiento también es una forma de creencia. La ciencia, lo mismo. Todos cargamos con un repertorio de convicciones, como individuos, como pueblo y como contemporáneos. Esas creencias son el suelo de la vida del pensamiento, ya sean los axiomas de la lógica o la fe del creyente. Esas creencias, además, no forman un sistema o un todo coherente. En ocasiones son contradictorias o simplemente inconexas. La idea es aquello que se piensa. La creencia se puede pensar, pero no necesariamente. Generalmente, se tiene. Con ella se analiza todo lo demás y uno orienta su vida.

Nāgārjuna, filósofo budista del siglo II, nos propone algo imposible: el abandono de todas las creencias y opiniones. Lo que propone, claro está, es un ideal. El ideal del sabio, que es aquel que no se deja enredar por las creencias y opiniones, y abandona los debates estériles sobre si el mundo es esto o lo otro. Y lo hace siguiendo una tradición escéptica (y saludable) del mahāyāna que se remonta a un episodio de la vida de Buda. En cierta ocasión le preguntaron al maestro por cuatro cuestiones decisivas que han ocupado a los filósofos durante milenios. Estas cuestiones se referían a la infinitud o finitud del espacio y el tiempo, a la identidad o diferencia entre el cuerpo y el alma, y al destino del que ha despertado tras la muerte del cuerpo físico. Todos los presentes aguar-

daban expectantes la respuesta a estas cuestiones. Y el maestro de nuevo los sorprendió a todos, guardando un prolongado silencio.

La vida de cada cual no mejora o empeora por saber si el tiempo o el espacio acaban. Tampoco se aprovecha mejor por saber si el cuerpo o el alma son la misma cosa o diferentes. El caso es que estas opiniones resultan ociosas, una distracción para la mente diáfana y atenta a la que apunta la enseñanza budista. Llevado al terreno de la teoría del conocimiento, que los filósofos llaman epistemología, lo que Nāgārjuna nos está diciendo es que los medios de conocimiento (percepción, inferencia, metáfora y testimonio verbal) no pueden entenderse sin los objetos conocidos y viceversa. Esa dependencia mutua hace que ambos sean, para Nāgārjuna, entidades carentes de naturaleza propia, vacías, casi ficticias, más parecidas a una ilusión o un sueño que a una sólida realidad.

Todo ello es una forma de decir que estamos entrelazados con los objetos que percibimos. El sujeto no puede entenderse sin el objeto, y ninguno de los dos pueden entenderse sin el hecho mismo de percibir. La percepción es el lazo que ata y compromete al sujeto con el objeto. Ambos dependen de ella. La percepción tiene una luminosidad propia (que es la luminosidad de la vida), y en su luz se bañan el sujeto y el objeto, que, desde esta perspectiva, son luz reflejada. Conviene entonces que la mente abandone las especulaciones y atienda a los dos elementos genuinos de lo real: la percepción y el deseo.

Santander, 8 de abril de 2022

Introducción

La misma tradición que inventó el juego del ajedrez hizo de la discusión filosófica una competición y un espectáculo. No podemos saber qué tipo de público acudía a estos torneos, pero sí que sus gladiadores se convertirían en verdaderos expertos en el arte de demostrar. Con el tiempo, las reglas de las competiciones dialécticas serían sistematizadas y depuradas, y las diferentes jugadas, *jaques* y *celadas*, adquirirían un alto grado de complejidad. Las reglas que dirimían entre vencedores y vencidos refinaron los procedimientos de la argumentación y sofisticaron los protocolos de la inferencia para dar finalmente paso a una ciencia de la lógica (*nyāya*).

La pasión por la discusión emparenta la India con la tradición grecolatina, donde el desacuerdo ha sido uno de los principales alicientes de la conversación y el debate. Para muchas de las culturas de la cuenca del Mediterráneo, el hecho mismo de la conversación sustanciosa tuvo y tiene como prerrequisito el litigio. Hablamos porque no nos entendemos, y la discrepancia parece jugar un papel más importante que el acuerdo, que una vez logrado hace languidecer las conversaciones¹.

En los textos de la India antigua encontramos innumerables controversias, algunas fértiles y dinámicas, otras estériles. El texto que ofrecemos, *Abandono de la discusión*, se presenta a sí mismo como un intento, quizá uno de los más influyentes y antiguos, de acabar con el viejo hábito de la discusión. El título sánscrito de la obra, *Vigraha-vyāvartanī*, significa literalmente «abandonando» (*vyāvartanī*) la «discusión» (*vigraha*) y expresa un rechazo de la batalla (otro de los significados de *vigraha*) de

¹ Muchos son los modos en los que la tradición latina ha dado expresión al fenómeno de la discusión. El siglo de oro, lleno de ingenios verbales, fue célebre por sus querellas. Oponerse es una forma muy latina de participar en la conversación o de animarla. Otras culturas, como la anglosajona, favorecerían el acuerdo; de ahí, en parte, su éxito en los negocios. Mientras el latino ha construido su identidad mediante el desacuerdo, teniendo una opinión *propia*, el sajón ha preferido generalmente el consenso.

la argumentación lógica y filosófica. A esa intención de retirada que propone el título se añade, paradójicamente, un esfuerzo dialéctico (el texto mismo) que justifique dicho abandono. Por un lado, el deseo de alejarse de las disputas filosóficas, por el otro la argumentación que justifica esa retirada. Para abandonar la lucha dialéctica no basta con deshacerse de los argumentos en medio del fragor de la batalla, hay que seguir argumentando hasta que el razonamiento logre abrirse paso hacia un *afuera*.

Asistimos a uno de los primeros intentos de poner fin a la filosofía.

Manuscritos y traducciones

Abandono de la discusión es un texto breve pero fundamental de la tradición dialéctica temprana de la India. Ha tenido una gran repercusión tanto en la disciplina de los estudios budistas como en la filosofía de la India en general. En él se expone la crítica de la teoría del conocimiento de la escuela nyāya y algunos pensadores de la escolástica precedente, el abhidharma. La originalidad de sus ideas y la frescura de sus planteamientos han resistido admirablemente el paso del tiempo. El trabajo es un buen ejemplo de los debates que tenían lugar en la India en los primeros siglos de nuestra era, donde cada punto de controversia debía ser probado o rebatido. El texto original fue compuesto en sánscrito y la escolástica budista lo tradujo al chino y al tibetano, pasando a formar parte del canon budista en estas dos lenguas. Aunque su sánscrito es excelente, los protocolos formales de la refutación le confieren un tono arcaico y, a veces, repetitivo. Los concisos versos (kārikā) siguen la métrica ārya, y cada verso va acompañado de su comentario en prosa, que sirve de exégesis y aclaración. Su composición es posterior a la de la obra más célebre de Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media* (Mūla-madhyamaka-kārikāḥ), de la que se cita un verso, concretamente en el comentario a la estrofa xxviii².

La presente traducción se basa en la edición del manuscrito sánscrito de E. H. Johnston y Arnold Kunst. Esta edición enumera en primer lugar veinte estrofas que contienen objeciones a la doctrina de la vacuidad (con sus respectivos comentarios), formuladas por un hipotético adversario filosófico, que en ocasiones es un escolástico budista (abhidharmika)

² MK xxiv.10.

y en otras un filósofo realista, probablemente de la escuela lógica del nyāya. La segunda parte del texto, cincuenta estrofas (y sus respectivos comentarios), recoge las réplicas de Nāgārjuna a dichas objeciones. Con el objetivo de facilitar la lectura, he dispuesto después de cada objeción la correspondiente réplica, de modo que el lector pueda seguir la polémica sin saltar de una parte a otra del texto. He respetado la numeración de la edición del texto sánscrito, de modo que las objeciones a la vacuidad serán las estrofas 1-20 y las réplicas las estrofas 21-70. Siguiendo a Yamaguchi, he dividido el texto en diez capítulos organizados en función de los temas discutidos.

La primera traducción de *Abandono de la discusión* a una lengua occidental moderna fue realizada por Giuseppe Tucci en 1929³. Tucci siguió la edición del manuscrito tibetano de Narthang y se sirvió de la edición china de Pekín, cuyo manuscrito se encuentra en Berlín y le fue facilitado por el profesor Walleser. La versión china utilizada por Tucci está fechada en el año 541 y fue realizada por Vimokṣasena y Prajañrucci⁴. La traducción china de la obra sánscrita estaba lejos de ser una traducción literal. No todas las estrofas fueron vertidas al chino, quizá por el estado del manuscrito utilizado por los traductores, quizá porque algunos fragmentos del texto resultaban incomprensibles, por lo que ofrecen una idea general del texto y no una verdadera traducción. Estas lagunas llevaron a Tucci a servirse de la versión tibetana para reconstruir el texto y completar su traducción al inglés. La traducción de Tucci apareció casi al mismo tiempo que la traducción al francés de Susumu Yamaguchi, admirable trabajo a partir de la versión tibetana de la obra. La versión francesa fue titulada *Pour écarter les vaines discussions* y se publicó en el *Journal Asiatique* (julio-septiembre de 1929).

Sin embargo, *Abandono de la discusión* es una obra escrita originalmente en sánscrito. Tanto la versión inglesa de Tucci como la francesa de Yamaguchi fueron realizadas en un momento en el que todavía no se había encontrado el manuscrito sánscrito de la obra. Sus traducciones fueron por tanto traducciones de traducciones, con todos los inconvenientes implícitos en ese doble desplazamiento. A finales de la década de los treinta, en uno de sus innumerables viajes, el infatigable y prolífico Rahula

³ *Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Gaerkwad's Oriental Series, XLIX, reeditado por Vesta Publications, Madrás, 1981.

⁴ Edición Taisho Issaikyo del Tripitaka chino, volumen XXXII (núm. 1631).

Sankrityayana trajo de una expedición al Tíbet veintidós mulas cargadas de manuscritos, tankas tibetanas y otras joyas esenciales para la historiografía del budismo⁵. Entre estos tesoros se encontraba el manuscrito sánscrito del *Vigraha-vyavartanī*, descubierto en el monasterio de Zalu, que Sankrityayana donó al Instituto de Investigación de Bihar y Orissa y cuya edición publicó en el *Journal of the Bihar and Orissa Research Institute* (XXIII, parte tercera, apéndice). Escrito en caracteres tibetanos, al parecer había sido copiado por un monje tibetano que visitó la India a comienzos del siglo XII. El manuscrito contenía numerosos errores y omisiones, y la edición publicada en Bihar lo reprodujo tal y como fue hallado.

⁵ Merece la pena detenerse en la figura de Rahula Sankrityayana. Viajero infatigable, miembro del partido comunista indio (escribió una célebre carta a Stalin en 1946 solicitando ayuda para sus expediciones), profesor de sánscrito en la Universidad de Leningrado, autor de una *Historia de Asia central* (en dos volúmenes), publicada en hindi en 1956, que incluía a Rusia y trataba de mostrar cómo el poder soviético había resuelto problemas históricos y transformado las colonias esclavas del zarismo en prósperas y cultivadas repúblicas soviéticas, fue autor además de casi una docena de novelas y cinco libros de historia, editor y traductor de una veintena de manuscritos de filosofía budista, así como autor de ensayos sobre un posible enfoque marxista del budismo. Escribió también ocho libros de viajes (Ceilán, Tíbet (dos), Europa, Ladak, Japón, Irán y la Unión Soviética), tres biografías (la suya propia, *My Life-journey*, y dos sobre líderes revolucionarios de la nueva India), ocho obras de teatro (con títulos como *Unprincipled Leaders*, *Suffering women* o *The Japanesse Devil*), y fue autor de ensayos políticos de corte marxista-leninista (*Death to you bourgeois*; *Don't flee, change the world*; *What is to be done* o *Soviet Justice*) y de algunos libros sobre gramática tibetana y sánscrita. Aunque hablaba numerosas lenguas (ruso, alemán, francés, chino, tibetano, persa y sinhalés) y conocía las lenguas clásicas de la India (sánscrito y pāli), escribió la mayor parte de sus trabajos en hindi. En 1934 realizó un viaje a Tíbet en busca de antiguos manuscritos acompañado de otro de los grandes personajes del budismo tibetano del siglo XX, Gedun Chopel. Chopel fue un monje iconoclasta y provocador, reencarnación del lama Nying-ma-ba. Escribió un célebre *Tratado de la pasión*, que propugnaba la compatibilidad del placer sexual y la intuición espiritual, y fue un gran aficionado al alcohol, el sexo y la meditación. Se convertirían en amigos de por vida y juntos visitaron los lugares más importantes de peregrinación budista del sur del Tíbet, India y Nepal. En 1947 Gedun Chopel sería acusado por el gobierno británico de la India de actividades políticas subversivas y de ser espía ruso; su encarcelamiento contribuyó a acentuar el deterioro físico que acabó terminando con su vida.

Gracias al paciente y laborioso trabajo de E. H. Johnston y Arnold Kunst, que dedicaron dos años a restaurar el texto sánscrito y a corregir los numerosos errores del manuscrito encontrado por Sankrityayana, fue posible disponer de una edición sánscrita de este trabajo antes de la repentina muerte de Johnston en Oxford en 1942. El texto fue enviado a la Royal Asiatic Society, pero la guerra hizo imposible su publicación y acabó siendo publicado por el Institut belge des hautes études chinoises de Lovaina, en la revista *Mélanges Chinois et Bouddhiques*.

La labor de los autores de la edición sánscrita fue más una restauración que una edición. Fueron de gran ayuda las traducciones tibetanas y chinas, dado que el manuscrito contenía, como se dijo, numerosas equivocaciones, erratas, omisiones e interpolaciones. Para complicar más las cosas, en algunos pasajes de la versión tibetana la palabra clave había sido omitida. La edición sánscrita fue publicada en caracteres romanos y dejó algunos puntos dudosos e incertidumbres que no siempre ha sido posible resolver.

Ya más recientemente, en 1961, Raniero Gnoli tradujo al italiano también las kárikas de esta obra (sin los comentarios) como apéndice a *Le stanze del cammino di mezzo*. Eric Frauwallner publicó en 1969 una traducción parcial al alemán, publicada en Berlín, *Die Philosophie des Buddhismus*.

Los temas

El texto, de carácter polémico, contiene setenta estrofas con sus respectivos comentarios. En ellas se enfrentan las diversas críticas a la doctrina madhyamaka de la insustancialidad de los dharmas (niḥsvabhāva-dharma) y su consecuente carácter vacío (śūnya). El trabajo sirve además de crítica a las suposiciones lógicas y epistemológicas de aquellos que discrepan de la vacuidad, mostrando finalmente la validez de la visión madhyamaka sin pretender, de manera un tanto irónica, demostrarla o probarla, pues el discurso que la pone de manifiesto se considera tan vacío como el resto de las cosas (dharmas).

La obra ilustra el método dialéctico de Nāgārjuna, clarificando la idea de la vacuidad, a menudo malentendida. Es un buen ejemplo de las dificultades que dicho concepto encontró entre sus contemporáneos (budistas y no budistas) y muestra las limitaciones del mismo, así como

sus posibilidades y alcance dentro del discurso filosófico budista. El concepto central de la obra no es, sin embargo, la vacuidad, sino un concepto relacionado con ella, la naturaleza propia, en sánscrito *svabhāva*. Nāgārjuna sostiene que las cosas carecen de naturaleza propia y son por tanto vacías, estableciendo una equivalencia entre la falta de naturaleza propia y la vacuidad de las cosas. Así, tanto en las objeciones del adversario filosófico como en las respuestas de Nāgārjuna, se utiliza el compuesto «naturaleza propia» (*svabhāva*) aunque lo que se está debatiendo es la vacuidad. Podemos entender la naturaleza propia como la sustancia de las cosas, el lugar donde reside su identidad, su componente inmutable y esencial, aquello que en ellas no cambia y se mantiene siempre fiel a sí mismo. Nāgārjuna niega la validez de tales supuestos, pero lo hace de forma irónica, encubierta, asumiendo la propia vacuidad de lo que dice⁶.

Las estrofas 30-51 someten a crítica los cuatro medios de conocimiento válidos (*pramāṇa*) de la lógica de la escuela *nyāya*: la inferencia (*anumāna*), la experiencia sensible (*pratyakṣa*), el testimonio verbal (*āgama*) y la comparación (*upamāna*). Se dice que la afirmación «todas las cosas carecen de naturaleza propia» no convierte a las cosas en carentes de naturaleza propia sino que simplemente *comunica* su vacuidad. Esto permite al *mādhyamika* asumir la vacuidad de su propia afirmación, que nada prueba pues nada hay que probar, sin que ello invalide la función comunicativa (*jñāpaka*) de sus declaraciones. De modo que, como dirá Candrakīrti siglos más tarde en su comentario a la filosofía de Nāgārjuna (*Prasannapadā* IV 8), la vacuidad (*śūnyatā*) no es sino el instrumento (*karaṇa*) que sirve para poner de manifiesto que toda forma material o espiritual (*rūpa*) carece de naturaleza propia (*niḥsvabhāva*).

Abandono de la discusión es por tanto una crítica penetrante de la epistemología de la escuela *nyāya*, con la que los *mādhyamika* sostuvieron diversos contenciosos y cuyas polémicas estimularon el debate filosófico en aquellos días. De acuerdo con los lógicos del *nyāya*, la negación solo tenía sentido cuando lo que se negaba era una entidad real, no algo ficticio. Nāgārjuna admite esta objeción y acepta provisionalmente

⁶ Ironía que puede verse como el hábito de expresar menos de lo que se piensa, como sugiere la raíz del término griego *eirōn*: encubridor. Se decía que Sócrates adoptaba esta misma afectación para evitar verse sometido al tratamiento dialéctico con el que él mismo sometía a sus interlocutores. La ironía suele ser privilegio del maestro, no del discípulo.

el principio según el cual solo es posible la negación cuando el objeto negado es real. Pero, al mismo tiempo, afirma que él no niega nada, pues nada hay que negar: siendo todas las cosas vacías, no hay una sola cosa que pueda negarse, ni siquiera la negación de la negación (kārikā y vṛti, LXIV, XXII, LII, LXVI).

La dialéctica de Nāgārjuna aspira así a proporcionar cierto valor terapéutico, su crítica del lenguaje (y su poder para crear esencias) se resuelve en un modo de ver el mundo, el lenguaje y el pensamiento que haga posible la experiencia del despertar. Si las cosas tuvieran naturaleza propia, el mundo se encontraría petrificado y no sería posible la transformación espiritual que lleva al logro de la liberación.

La propuesta del mādhyamika se presenta entonces como una *no posición*, y en este sentido se considera inexpugnable. No es posible refutarla porque no pretende probar nada, ni consiente en proponer tesis alguna. Este poner de manifiesto la vacuidad de las cosas no duda en deconstruirse a sí mismo y declararse tan vacío como las cosas mismas. En consecuencia, el mādhyamika renuncia a cualquier posicionamiento filosófico. Sin tesis alguna que demostrar, su tarea filosófica consistirá en la desarticulación y reducción al absurdo de las tesis de sus interlocutores. La pronunciación del mādhyamika se considera a sí misma como una enunciación (vacana) que se distingue del silogismo y elude el estatus de la proposición, pues renuncia a tomar la forma de una tesis (pratijñā), algo susceptible de ser probado o refutado. Se renuncia a la posibilidad de la demostración pero no a la función comunicativa de la enunciación misma, cumpliéndose el abandono de la discusión que anuncia el título de la obra.

Esa supuesta inmunidad frente a la refutación descansa en la negativa del mādhyamika a hacer de la vacuidad un concepto. La vacuidad se presenta a sí misma como una metodología intelectual, un recurso (upāya), una forma de mirar el mundo y una forma un tanto irónica de relacionarse con las ideas. El mādhyamika renuncia al concepto, material de trabajo del filósofo, sin renunciar a la comunicación. Se rechaza el lenguaje de la lógica del nyāya para sustituirlo por toda una serie de metáforas de la ilusión, que se consideran más efectivas desde una perspectiva soteriológica.

Para la lógica del nyāya la actitud anticonceptual del mādhyamika carece de sentido. Resulta ocioso decir que no importa la forma que tomen los conceptos, que toda división es arbitraria y quiebra el flujo del

acontecer de los fenómenos, nunca completamente delimitados, nunca completamente aislados. Los conceptos son el recurso indispensable del pensamiento, y sería absurdo decir que la corriente de los fenómenos no tiene sus sesgos y sus meandros, que la vida misma no asciende y declina en su curso. La tarea del filósofo es precisamente señalar esos tránsitos en el continuo de los procesos. La inferencia (y en general toda lógica conceptual) es un error útil, indispensable e indisoluble de la vida humana.

El budista alega que el objeto de toda inferencia es un objeto construido, un concepto artificial e inexistente. El árbol que vemos es siempre un árbol concreto y, por serlo, jamás podrá ser el objeto de una inferencia, que es el árbol genérico. Para el pensador budista lo real es lo individual, lo que se presenta a la experiencia, lo que se da en un lugar del espacio y en un momento particular del tiempo. Para él la lógica debe estar supeditada a la acción, a la ética si se prefiere. La lógica es un medio (entre otros) que sirve al despertar, en el caso budista, o a la liberación, en el caso hinduista o jainista. Todas las escuelas filosóficas de la India, budistas y no budistas, inician sus tratados subrayando ese objetivo y marcando esa subordinación. Incluso la lógica ortodoxa del nyāya inicia su texto canónico, los *Diálogos de lógica* (Nyāya-sūtra), aclarando el propósito del tratado: la obtención del bien supremo (niḥśreyasa) mediante el conocimiento de las dieciséis categorías de la lógica que se pasan a examinar. Los Mīmāṃsā-sūtra hacen lo propio, siendo ese bien supremo llamado ahora dharma; así como los textos canónicos del resto de las escuelas, los Yoga-sūtra, los Saṃkhya-sūtra y los Vedānta-sūtra.

En todas las escuelas ortodoxas de la filosofía de la India (recordemos que el budismo era considerado heterodoxo pues no aceptaba la autoridad de los Vedas), la lógica aparece supeditada a las necesidades humanas, y en el caso budista, a la erradicación del dolor. Cada escuela defenderá su ortopraxis mediante su propia lógica y otras estrategias de persuasión, pero todas ellas coincidirán en priorizar la experiencia de la liberación. El mādhyaṃika, sin embargo, mantiene una posición ambigua respecto a esa otra experiencia que es la *experiencia de la lógica*, esa que ocurre en la mente del pensador. Se la considera necesaria, pero solo en la medida en que es un recurso adecuado para el logro de un silencio intelectual. Los budas no se apegan a las palabras, pero tampoco tienen miedo de ellas. Que el sabio no se apegue a las palabras o a los conceptos no significa que deba permanecer en silencio, sino que está libre de las

construcciones mentales asociadas a ellos. No temer a las palabras significa lograr el gesto que restituya el lenguaje a lo inexpresado.

En cualquier caso, en la filosofía de la India la acción (karma) ha prevalecido generalmente sobre el ser, la ética sobre la ontología. Ya las cosmologías más antiguas concibieron la acción como la fuerza motriz del cosmos. El ser no se concibe sino en función de su obrar. De modo que un pensamiento que no llevara a la acción tendría la misma índole que el hijo de una mujer estéril. El pensamiento se concibe como una fuente de energía para la vida y sus fines; sin esa razón vital (o experiencial) se convertiría en una enfermedad. Vicente Fatone ha expresado admirablemente ese sentir general del pensamiento de la India: «La verdad no es un hecho más en el mundo de los hechos: es un hecho distinto, que nos permite rebelarnos contra el mundo de los hechos; y es, además, el hecho único que permite esa rebelión. La acción exitosa (dicen los budistas) depende del recto conocimiento; y la lógica, por ser la ciencia del recto conocimiento, es el fundamento de esa acción». La lógica como sierva de la acción, que a su vez es la fuerza motriz del cosmos. Nada más ajeno al platonismo, nada más alejado de la idea de la Ilustración de un universo regido por unas leyes que toca al hombre descubrir.

El interlocutor

Abandono de la discusión es la transcripción de un debate entre Nāgārjuna y un supuesto adversario dialéctico que formula sucesivamente las posibles objeciones a la doctrina de la vacuidad. Podemos suponer que dichas objeciones incluyen las principales críticas a la vacuidad surgidas en la época de la composición de la obra. Los especialistas han rastreado su procedencia en un intento de identificar al interlocutor y crítico de la vacuidad que se esconde tras el *strawman* creado por Nāgārjuna⁷. Las posibilidades, como ya apuntamos, son dos: un budista del abhidharma o un lógico del nyāya. Bhattacharya identifica la controver-

⁷ No he logrado encontrar una traducción al español del término inglés *strawman*. En un contexto de argumentación dialéctica, el *strawman* es la representación que el dialéctico hace de las tesis de su adversario para así atacarlas, se trata de un «hombre de paja» porque el que habla no es el oponente, sino el proponente haciéndose pasar por este.

sia sobre los medios de conocimiento (pramāṇa) que tiene lugar en el texto de Nāgārjuna con el segundo capítulo (adhyāya) de los *Diálogos de lógica* (Nyāya-sūtra), a diferencia de Oberhammer, que relaciona esa misma controversia con el quinto capítulo⁸. Tucci habla de los dos textos citados como «interdependientes», sin aclarar mucho cuál es su grado de dependencia. Lindtner rechaza estas hipótesis y considera que el interlocutor de Nāgārjuna es un budista del abhidharma que sigue las reglas de debate prescritas en trabajos como el Upāyahr̥daya⁹.

Lindtner sigue a Candrakīrti, comentador del Nāgārjuna que vivió en el siglo VII, al afirmar que *Abandono de la discusión* y las *Setenta estrofas sobre la vacuidad* (Śūntatā-saptatī) deben considerarse como apéndices de la obra principal de Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media* (Mūla-madhyamaka-kārikāḥ), y que su propósito era aclarar las ideas allí expuestas¹⁰. La observación de Candrakīrti aparece en su comentario (vṛtti) a otra de las obras de Nāgārjuna: la *Argumentación en sesenta estrofas* (Yukti-ṣaṣṭikā). Candrakīrti señala que las *Setenta estrofas sobre la vacuidad* son una explicación y un comentario de la estrofa VII.34 de *Fundamentos*, donde se dice que el surgimiento, la duración y el cese de todo fenómeno son como un sueño, como una ilusión mágica y un espejismo¹¹; mientras que *Abandono de la discusión* sería un extenso comentario a la estrofa I.3 de la misma obra, donde se afirma que ninguna cosa tiene una naturaleza propia, ni en sí misma ni en las causas que la producen.

Los argumentos del estudioso danés son: (1) Estos tres trabajos (MK, VV, ŚS) forman una unidad. Sus contenidos están dirigidos a la escolástica del abhidharma sarvāstivāda, aunque de forma esporádica se citan

⁸ Kamaleswar Bhattacharya, «On the relationship between the Vīgrahavyāvartanī and the Nyāyasūtras» (JIES, Journal of Indo European Studies, v núm. 3, 1977). Gerhard Oberhammer, «Ein Beitrag zu den Vāda traditionen Indiens» (WZKSO, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Sud-[und Ost]asiens, VII, pp. 63-103).

⁹ Christian Lindtner, *Master of wisdom. Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna*, Dharma Press, Berkeley (CA), 1997 (nota pág. 357. Lindtner no especifica cuáles son estas reglas).

¹⁰ Christian Lindtner, «Buddhapālita on Emptiness», *Indo-Iranian Journal* 23 (1981).

¹¹ En otro lugar he tratado el tema de la lógica de las metáforas de Nāgārjuna (véase: Arnau 2005).

y someten a crítica ideas de otras escuelas de pensamiento de la época (sāṃkhya, vaiśeṣika). El propósito principal de estas tres obras es introducir y entrenar a los monjes en la doctrina del *discernimiento perfecto* (prajñāpāramitā), es decir, hacerles ver la vacuidad de todos los dharmas y de los propios conceptos budistas utilizados para poner de manifiesto dicha vacuidad. (2) La obra utiliza, para referirse al tercer medio de conocimiento (pramāṇa), el término āgama y no el término sabda, característico del nyāya. (3) Las udāharaṇa números 23 y 27 solo se podrían aceptar si el oponente fuera un budista. (4) El autocomentario (svavṛtti) a 54, 55 y 70 solo tendría sentido si el interlocutor es budista. (5) Nāgārjuna dedica otro de sus trabajos a rebatir la lógica del nyāya, los *Métodos de la discusión* (Vaidalya-prakaraṇa).

Esta discordancia entre los especialistas pone de manifiesto que quizá las etiquetas «nyāya» y «abhidharmika» no sean tan rígidas como imaginamos. Es posible que muchos de los escolásticos budistas de esta época hubieran sido formados en la lógica del nyāya como parte de su educación brahmánica, de modo que su forma de razonar se encontraría todavía imbuida de la terminología de esta escuela.

Probar el conocimiento

La afirmación de Nāgārjuna de que todas las cosas son vacías adolece de un carácter paradójico que supuestamente haría fácil su refutación, pues cae en lo que podría llamarse la falacia del relativismo absoluto. Dos importantes escuelas de lógica contemporáneas al madhyamaka, la escuela nyāya (hinduista) y la escuela de Dignāga (budista-yogācāra), formularon esa crítica. Mark Siderits ha reconstruido dicha querrela, que repasaremos aquí brevemente¹². La objeción a la doctrina del vacío toma la forma de un dilema: ¿en base a qué medio de conocimiento (pramāṇa) realiza Nāgārjuna su declaración? Si no se basa en ningún medio de conocimiento, no hay razón para creerlo, y si lo hace, al menos hay algo que no es vacío (o que puede dar validez al conocimiento). Parece claro, según el capítulo primero de la Prasannapadā de Candrakīrti, que este tipo de crítica, que encontramos también en el comentario (bhāṣya) de

¹² Mark Siderits, «The Madhyamaka Critique of Epistemology», *Journal of Indian Philosophy*, núms. 8 y 9, Boston (USA), 1980-1981.

Vātsyāyana a los *Diálogos de lógica* (Nyāya-sūtra), surgió también en círculos budistas, concretamente en la escuela del célebre lógico Dignāga¹³. El interés de esta discusión descansa en que no se trata simplemente de una crítica a cierta epistemología, la del nyāya y sus cuatro medios de conocimiento (percepción, inferencia, comparación y testimonio verbal), sino que cuestiona la posibilidad misma del conocimiento.

La crítica del nyāya aparece en la quinta estrofa de *Abandono de la discusión*, y viene a decir que si todas las cosas son vacías, entonces los medios de conocimiento, al estar incluidos en todas las cosas, serán a su vez vacíos. Siendo este el caso, no sería posible aprehender el sujeto («todas las cosas») de la tesis (pratijñā) que se pretende probar (según el formalismo de la inferencia que establece la lógica del nyāya y que Nāgārjuna asume provisionalmente para entrar en el debate). Y sin sujeto no puede haber afirmación o negación de una de sus características, en este caso la vacuidad de las cosas¹⁴.

La respuesta de Nāgārjuna recorre las estrofas 30-51. Se inicia reconociendo la pertinencia de la objeción y declarando que si su intención fuera negar o afirmar la naturaleza propia de las cosas, entonces se vería forzado a admitir la existencia de ciertos medios de conocimiento (pramāṇa) que supuestamente lo habrían llevado a dicha conclusión. Sin embargo, dice nuestro filósofo, no hay tales medios de conocimiento, por lo tanto él ni afirma ni niega.

Repasemos todo el razonamiento. Cuando Nāgārjuna habla de medios de conocimiento (pramāṇa) se está refiriendo a uno entre los cuatro siguientes: percepción, inferencia, testimonio verbal y comparación. Para simplificar, tomaremos solo la inferencia y seguiremos de cerca todo el argumento (el mismo razonamiento se aplica también a los demás).

No es posible probar la existencia de la inferencia ni tampoco de lo inferido. Se dice que la inferencia (anumāna) y los otros medios de conocimiento prueban la existencia de los objetos, pero en ese caso habría que probar primero la existencia de la inferencia. Si la inferencia se probara mediante otro medio de conocimiento, mediante, digamos, el

¹³ Candrakīrti (Prasannapāda 1 58.14) seguramente se refiere a la polémica con Dignāga (480-540), aunque los contraargumentos citados podrían ser también de Bhāvaviveka.

¹⁴ Siderits comenta acertadamente que lo que está en juego aquí no es una disputa ontológica sobre la existencia o no de la naturaleza propia (svabhāva), sino la posibilidad misma del conocimiento (pág. 308).

testimonio verbal, caeríamos en una regresión infinita o en un razonamiento circular. Por ejemplo, la inferencia podría probarse mediante el testimonio verbal (la lógica se aprende en las escuelas), y el testimonio verbal lo probaría la percepción (aprendemos el lenguaje escuchándolo o viéndolo). Pero ¿quién probaría a su vez la percepción? Si decimos que la inferencia, el razonamiento sería circular, si decimos que cualquier otro medio de conocimiento, caeríamos en una regresión infinita. No hay modo de evitar este dilema. O la circularidad del razonamiento o el vértigo de la regresión. Cabría la posibilidad de que la inferencia se probara a sí misma además de probar la existencia de las cosas. Pero si la inferencia se probara sin relación a lo inferido o si la percepción se probara sin relación a lo percibido, ¿de qué servirían? Ambas dejarían de ser «medios de conocimiento» (pramāṇa) para convertirse en «objetos» (prameya). Habría una confusión en los términos y toda la discusión epistemológica se volvería un galimatías. Lo mismo ocurriría si se dijera que lo percibido prueba la percepción o lo inferido la inferencia, una confusión en los términos a la que habría que añadir otro dilema: si lo percibido (el objeto) ya está probado, ¿qué sentido tendría hablar de «medios de conocimiento»? La conclusión es por tanto que la inferencia, la percepción y los demás medios de conocimiento no pueden probarse, ni por sí mismos, ni recíprocamente, ni recurriendo a su relación con los objetos. No se puede probar la existencia de los medios de conocimiento, como tampoco se puede probar su inexistencia.

Esta forma de abordar la cuestión descansa en una dicotomía según la cual los medios de conocimiento o bien se prueban intrínsecamente (svataḥ) o bien extrínsecamente (parataḥ). De modo que la podríamos esquematizar del siguiente modo (Siderits, pág. 310):

(1) Los medios de conocimiento se prueban por sí mismos (svataḥ), sin necesidad de los objetos. Las posibilidades serían tres:

(a) Un medio de conocimiento se prueba mediante otro medio de conocimiento:

i. Una determinada percepción, por ejemplo, se prueba mediante otra percepción.

ii. Una determinada percepción se prueba mediante un determinado caso de inferencia, testimonio verbal o comparación.

iii. La percepción, en general, se prueba mediante la inferencia, etc.

(b) Los medios de conocimiento son por definición los instrumen-

tos que prueban la existencia de los objetos, y como tales no necesitan probarse.

(c) Los medios de conocimiento se prueban a sí mismos y prueban a su vez la existencia de los objetos. Como en el caso del fuego, que se ilumina a sí mismo e ilumina el resto de las cosas.

(2) Los medios de conocimiento no se prueban por sí mismos (para-*taḥ*). Las posibilidades serían dos:

(a) La prueba de la existencia de los medios válidos de conocimiento depende lógicamente del conocimiento de los objetos (es una consecuencia de dicho conocimiento).

(b) La prueba de la existencia de los medios de conocimiento y la prueba de la existencia de los objetos son mutuamente dependientes.

Nāgārjuna analiza (y descarta) sucesivamente cada una de estas posibilidades. La estrofa 32 rechaza la primera posibilidad (1a) por conducir a una regresión infinita (*anavasthā*)¹⁵.

Respecto a la idea de que los medios de conocimiento son por definición los instrumentos que prueban la existencia de los objetos y como tales no necesitan probarse (1b), y preguntarse por dicha prueba sería tratarlos como objetos (*prameya*), Nāgārjuna responde que esta actitud significaría un abandono de la posición, pues ciertas cosas serían probadas por los medios de conocimiento y otras no (estrofa 33), y entonces habría que establecer el motivo de semejante distinción.

En cuanto a la idea de que un medio de conocimiento particular se prueba tanto a sí mismo como a sus objetos (1c), el interlocutor recurre al ejemplo (*sapakṣa*) del fuego, que se ilumina tanto a sí mismo como a su derredor. Nāgārjuna trata entonces de mostrar que el fuego no reúne las condiciones para servir de ejemplo, pues un instrumento no puede ser el objeto de su propia acción. Para ello se mencionan una serie de

¹⁵ Aquí Siderits (pág. 311) hace un comentario que considero importante. «En general ni al *naiyāyika* ni al budista le preocupa gran cosa la imputación de la regresión infinita, pues ambos admiten muchas de esas regresiones que no consideran ni absurdas ni viciosas. El famoso rechazo de Udayana de la duda universal en su obra *Nyāyakusumāñjali* descansa en la idea de que aunque una serie infinita de dudas es en principio posible, nunca puede llevarse a cabo, pues la actividad misma de dudar es solo posible contra un trasfondo de certidumbre. (Como tampoco a ningún budista le dejaría perplejo el hecho de que el sufrimiento presente fuera consecuencia de una cadena de causas y efectos que nunca tuvo un origen)».

ejemplos (estrofas 34-39) en los que se introducen algunas aporías sobre el tiempo (el momento —*kṣana*— de originación del fuego) y el espacio (la convivencia de luz y oscuridad en un mismo *locus*). Y se termina afirmando que si hubiera un fuego abstracto que iluminara la oscuridad, todos los rincones del mundo tendrían su luz (39).

Con respecto a la posibilidad de que los medios de conocimiento se probaran extrínsecamente (*parataḥ*) se distinguen dos versiones de esta hipótesis. La primera (2a) consiste en suponer que ya conocemos algo de la naturaleza de los objetos y que ese conocimiento sirve para probar los *pramāṇa*. Esta hipótesis tendría el defecto de «probar lo que ya está probado» (*siddhasādhana*). La segunda (2b) considera que obtenemos cierto conocimiento del ejercicio de los medios de conocimiento, con lo que en realidad no se probaría nada (*kāraṇasya asiddhi*); es más, si consideráramos que los medios de conocimiento prueban los objetos y viceversa, caeríamos en un razonamiento circular.

La discusión no es solo epistemológica. El realismo del *nyāya* y su defensa de los medios de conocimiento (al margen de su carácter o condición) pretende establecer la existencia del mundo exterior, formado por objetos reales e independientes de aquellos que interactúan con ellos. Este es el trasfondo que hay detrás de esta disputa tan técnica, una querrela similar a la que mantuvieron el obispo Berkeley y John Locke, la vieja querrela entre idealistas y realistas. En el pensamiento del *mahāyāna* encontramos una tendencia general a rechazar la existencia de una sustancia material o de cualquier otro tipo, independiente de la experiencia y con una naturaleza propia. Tanto la escuela *madhyamaka* como la *yogacāra* coincidirían en que no hay nada en la experiencia que pueda asegurar la existencia de algo que no se encuentre referido a esa misma experiencia, cuyo eje fundamental es la mente.

Pero lo que está en juego no es solo la cuestión del escepticismo. Probablemente el *mādhyamika* estaría de acuerdo en que para dudar hay que tener la certeza de algo. Sencillamente porque es imposible vivir creyendo que en cada ocasión se requiere un examen cuidadoso o una contraprueba. «Crear en el mundo externo —escribe Alejandro Rossi—, en la existencia del prójimo, en ciertas regularidades, creer que de algún modo somos únicos, confiar en determinadas informaciones, corresponde no tanto a una sabiduría adquirida o a un conjunto de conocimientos, sino más bien a lo que Santayana llamaba la fe animal, aquella que nos orienta sin demostraciones ni razonamientos, aquella que, sin garantizar-

nos nada, nos separa de la demencia y nos restituye a la vida»¹⁶. Lo que está en juego es la naturaleza del mundo, y con ella la experiencia misma del despertar. Bajo la disputa epistemológica discurre el mar de fondo de la ontología, de la naturaleza propia (sva-bhāva).

Nāgārjuna ha descartado todas las posibilidades que pudieran demostrar la existencia del conocimiento, pero también rechaza que pueda probarse su inexistencia. ¿Toma su conclusión la forma de una proposición? No. Nāgārjuna no puede anticipar la proposición «el conocimiento no es posible», pues si lo hiciera incurriría en una contradicción. Ha llevado a su oponente a dicha conclusión utilizando las reglas de juego del interlocutor, que el mādhyamika no comparte pero que asume provisionalmente con el propósito de la discusión. Ahora ha llegado el momento de retirarse en silencio y abandonar la discusión.

Y surgen entonces numerosas preguntas, algunas inaccesibles a la presente investigación: ¿qué pasa por la mente del mādhyamika?, ¿qué simula?, ¿qué queda por hacer? ¿Se trata de un procedimiento para disolver las cosas y llegar, a través de una intuición, a la unidad esencial de lo existente, donde los límites de lo individual quedan borrados? ¿Qué tipo de declaración es esta que ni afirma ni niega? ¿Podemos llamarla «ironía»? Puesto que la ironía suele aparecer en momentos de crisis —individual, histórica o filosófica—, ¿estamos ante un caso de ironía reveladora?

O quizá se trate simplemente de un secreto, de una enseñanza esotérica, en la que la ironía fuera solo la figura de un discurso en el que el hablante se suprime a sí mismo y, al mismo tiempo, establece una complicidad con aquellos que, gracias a su evolución espiritual, han logrado contemplar la vacuidad del mundo.

JUAN ARNAU

¹⁶ Alejandro Rossi, *Manual del distraído*, Barcelona, Anagrama, 1980, pág. 36.